

発願のみで菩提を決定することができるとか、極楽に往生することができるとか、と説くところの浄土教的教説は、方便の教説であって、本来すぐさま決定菩提や極楽往生はできず、その方便にはげまされて行を頼むことによって、やがて別の時にならねば決定菩提、往生極楽ができないのであると説かれるのである。

さて、一方で別時意説を説く世親が、他方では『無量寿経論』において、

「世尊我一心帰命尽十方無礙光如来願生安樂国」^⑦

と説かれるように、発願により往生極楽せんとする思想を説くのはなぜであらうか。

それについては『無量寿経論』においては、往生極楽に至る行として、止観双運行を根幹とする五念門が説かれていることに注目し、この発願自体も *prapñdhana* が有する *vehement desire, vow* 等に意味に *deeply, profound religious meditation* ⑧ ⑨ すなわち深い宗教的禪定の意味にまで高められていることに注目されねばならない。このことについては、すでに拙論において述べてあるので、詳しく述べることはしないが、『無量寿経論』における発願は、

「云何作願心常作願。一心専念畢竟往生安樂国土。欲如実修行奢摩他」^⑩

と説かれるように、安樂国土に往生せんと願をなすことがそのまま如実に奢摩他の行を修行しようと欲することであると示されている。そして、五念門の根幹である觀察門においては、

「云何觀察。智慧觀察。正念觀彼。欲如実修行毗婆舍那故」^⑪

と説かれるように、智慧によるところの、阿弥陀仏の依正二報—三種二十九句の莊嚴の觀察こそが、毗婆舍那の如実修行であるとされている。このように『無量寿経論』においては、瑜伽行に準じた止観双運行を浄土教にとり入れ、絶対的對境である阿弥陀仏の依正二報を觀察の對境としたところに独自性があり、また、この五念門を説くことによって、世親は別時意ではない、本来の浄土教とは止観双運を中心とした五念門を行じ、面の当りに極楽の依正二報を觀察することによってこそ、極楽に往生することができるのであるということを示したのであるということができよう。

では、以上述べたような別時意説が中国に伝来されて、いかなる方向に進んでいったのかについては、次号において考察してみたい。

註① *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, ed. S. Lévi, p. 83 ll. 23~24.

② *ibid.*, p. 83 ll. 4~5, 23.

③ '*Mahāyāna-saṃgraha*', ed. E. Lamotte, p. 41. ll. 11~13.

④ *ibid.*, p. 41, ll. 13~15.

⑤ *Tib. Trip. Vol. 112 pp. 290-1 ff.*

⑥ 『大正藏經』二六卷二三〇頁。

⑦ 『モニエル梵英辞典』六六〇頁。

⑧ 『世親の別意説について』拙論(『仏教論叢』二七号)。

⑨ 『大正藏經』二六卷二三一頁b。

⑩ 同右 二六卷二三一頁b。

ekam samayan ㄅ ekasmin samaye

の相違をめぐる——問題提起と作業報告(1)

南 清 隆

問題提起

仏教經典の劈頭を飾る定型句、つまり漢訳では一般に、
如是我聞一時仏在……

と訳される文句は、パーリ (=P) ニカーヤでは言う迄もなく、

Evam me sutam ekam samayan Bhagavā...

であり、一方サンスクリット (=SkT) 文獻の多くは、

Evam mayā śrutam ekasmin samaye Bhagavā...

と記される。いずれにしても、意味の上からはこれに続く説示内容が仏陀直伝であることを權威づけるためには經典に必須の文句であることには変わりない。そして、この定型句の問題点については、既に John Brough 氏によって指摘され研究が加えられている^①。彼は、そこで次の三点の問題を提起し論述する。

- (1) 文中の *ekam samayan* (SkT *ekasmin samaye*) が前後のいずれにかかるのか。^②
- (2) P では対格 (=Ac) の *ekam samayan* が、SkT では於格 (=Loc) *ekasmin samaye* で表現される相違。
- (3) 全体的な内容の問題。

これらのうち特に(2)の点について、筆者が有している素朴な疑問を端緒として再検討を加えるための資料を混えて若干の考察を試みたものが以下の拙稿である。

P の Ac 形 *ekam samayan* と SkT の Loc 形 *ekasmin samaye* と、漢訳の「一

時」に対応し漠然とした時間的設定を示すことには相違ない。しかし、初期の言語がどのようなものであったかは別にして、この二つの曲用が經典成立当初に並用されていたとは当然考えられない。現在では伝持部派や言語、或いは年代的な相違一つの經典に多種のヴァリエーションが存在している、本来それらは一つのものから源を發しているものであり、また伝説の真偽は別として、このような定型句が最初に冠された形式の經典類が成立した時、その文体は一種類であった筈である。それでは何故、現存資料に見られるような相違が生じたのであろうか。

勿論、このような問題を解明したところで思想や教理研究に直接的に寄与するものではないが、文献操作の手續きの上からは決して「Pはこうだが、Sktの方はこうなっている。」というだけで片づけられない問題を含んでいるかも知れない。ましてや、近年多くの成果が報告されている Skt アーガマの中には後述するように Ac 形等も見出されるのであるから、単に二つの言語上の差異として処理できないものと言えよう。そこで、本来どちらの語形が原初的形態を保っているのかを考究することを最終目標とし、その結論を導くための作業として資料上の特徴をまず探ってみたい。

資料検討(一)

具体的作業に入る前に、Brough 氏の論文の要旨を纏めると次のようになるであろう。(ここでは特に先の(2)の問題のみに限定する。)

氏はまず、時間的経過の一点を示す場合の一般的な曲用は P でも Skt でも Loc であることから、本来 Loc であったものを Ac に変改することは不自然であるとみて、オリジナルは Ac でなかったかという仮定から論を進める。そして、Ac がこのような意味で用いられる余地があるかを検討し、時間的な継続を現わす Ac の用法から発展し、充分にその許容範囲にあることを用例によって示す。それ故、暫定的なものとしながら、本来は Ac が用いられていたが、Skt では文法的により適切な Loc へと変改されていったのではないかと推論するのである。

氏のこのような見解に対して、P が仮に Skt 化された文献よりも古形を伝えているとしても、文献成立時点のオリジナルにどれ程近いのかという疑問や、近年公刊されている Skt アーガマ文献資料中の用例には Ac 形が用いられているものも存在し、明確には言語間で用法が区別されているとは言えないこと等、解決すべき問題点も残されている。しかしながら、このような問題を孕みつつも、現存テキストを資料とする限りはアーガマ文献では P ニカーヤと若干の Skt のものを基礎資料としてこれらの比較が最初に行なわれるべき最も重要な作業であろう。そこでまず P ニカーヤ中の用例と、それに対する註釈を見ておこう。

ニカーヤ中の經典冒頭の定型句は、すべて Ac 形に統一されていることは言う迄もない。現存形よりも以前には、別の曲用のものが仮に存在していたことがあったとしても、P 文献の伝持者達によって統一化への配慮が計られたと考えて不思議ではないので、Ac 形しか現存しないのは極めて当然のことである。ところが、經典冒頭以外では時間的な或る一点を指示するための語形として、Ac 形だけではなく種々の曲用が用いられていることも用例を引くまでもない。そして、P 仏教最大の註釈家 Buddhaghosa に「れば、Abhidhamma や Sutta の冒頭部分以外では Loc が、Vinaya では具格(=Ins)が時間的表現に用いられているとして、これと問題の Ac のものとの相違を解説する興味深い箇所が存在する。彼の論旨を要約すると次の通りである。

ekam samayam eka には、その状況を厳密に年・季節・月・月分・昼夜まで示しても記憶にとめて、或いは実際の説示にとって不便なために用いられ、samaya には kala を示している。

また、Abhidhamma 等では Loc が、Vinaya や Ins が用いられているのに対して Ac で表現されるのはそれぞれに異なった意味合いが存在しているためである。すなわち、Loc は (kalaka の機能の中) Adhikarana や Bhava-lakkhana の Ins は Hetu や Karana の意味で用いられ、Ac の場合は Accanta-samyoga の意味で用いられているのである。世尊が sutta を説示するのは、間断なく (accanti) その時 Karuṇa-vihāra の状態にあり、それを明らかにするため Ac が用いられる。また、これに続いて Poruṇa の意見として次のような文章が続く。

Poruṇa が言うには、tasmiṃ samaye 9 tena samayena 9 tam samayan 9 表現だけの区別であり、それらは総じて Location (bhūmma) の意味である。それ故、ekam samayan とある場合は ekasmiṃ samaye の意味であると理解すべきである。これを見ると、經典冒頭の Ac 表現の Kalaka は bhūmma (Location) を示すのであり、その意味からは Loc と同義と見做している。確かに、P 文法学上からは Ac も Loc も共に時間設定の意味で用いられるのであるから、Poruṇa の理解は誤まりではない。ところが、Buddhaghosa の先の註釈文を忠実に考慮に入れるなら、Ac 特有の Accanta-samyoga の用法と見ており、これを Loc や Ins で代用することは必ずしも適切ではないことになる。勿論、彼らの註釈は經典の伝承形を見た上での都合の良い解釈が施されているとも考えられる訳であり、或いは実例が先行し、文法が後に確立してゆくのも言語の常であるから、この註釈文のみで P の Ac を絶対的な用法と決めつける訳にはゆかない。そこで、次に Skt 系の資料と合せて考察を進めてみよう。

(以下続へ)

註① John Brough, "Thus Have I Heard...", BSOAS, vol. XIII Part 2, London, 1950, pp. 416~426.

② この問題に関しては梶山雄一博士によって修正意見が提出されている。

梶山雄一「かく世尊は語られた……」(『国訳一切経月報三蔵』130' 後『三蔵集』第四輯、大東出版社、昭和五三年、八一~八八頁)。

③ ekaṃ samayaṃ の語が完全に残存しているのは Mahāparinirvāṇasūtra (ed. by E. Waldschmidt, Teil I p. 77) である。この形に復元されているのは Gandhastūtra (ed. by E. Waldschmidt, Drei Fragmente Buddhistischer Sūtras, aus den Turfanhandschriften, 1968, p. 20)。

更に eksamayaṃ と校記されている例が Candhasūtra に見られる。(ed. by E. Waldschmidt, BSOAS, 1970) 同く Salyasūtra (Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, Teil IV p. 182)。

④ 註釈文献になると、種々の曲用が用いられる。「或る時」の意味の語を Dhp A を例に検索すると、次のような語が用いられている。

ekaṃ samayaṃ	vol. I p. 427
ekasmaṃ hi samaye	vol. III p. 163, 199, 264, 314, 388, vol. IV p. 15, 192, 232
ekasmaṃ hi divase	vol. III p. 410
ekasmaṃ kira divase	vol. IV p. 9
ekasmaṃ kira kāle	vol. IV p. 53

⑤ DA vol. I pp. 32~33 取意。

⑥ 森祖道『ペーリ仏教註釈文献の研究』山喜房、昭和五九年、二六三頁参照。

⑦ Kaccāyana-pakaraṇa (ed. by E. Senart, JA, Paris, 1871) Chap. III 26-28, 26-47 などそれぞれ Ac ṇ Loc が Kāla を示す場合の格として用いられることを解説する。この Ac 前者は

Kāladhānaṃ accantasanyoge dutiyā viharti hoti //

māsaṃ adhiṭṭhe, yojanaṃ kalaṃ kaṇṭhaṃ karonto gacchati.

とあり、Buddhaghosa の理解と等しい。

中世における往生の「証」について

笹田教彰

鎌倉時代に編纂された無住の『沙石集』には、つぎのような説話が収められている。高野ノ遁世聖共、臨終スル時、同法ヨリアヒテ評定スルニハ、ヲボロゲニ往生スル人ナシト云リ。或時、端座合掌シ、念仏唱ヘテ引キ入タル僧有リケリ。是レコソ一定ノ往生人ヨト沙汰シケル。或ル上人ハ、是レヲモ往生ト定メガタシ。其故ハ、実ニ来迎ニ預リ往生スル程ノ者ハ、日此アシカラン面モ心地ヨキ気色ナルベキニ、眉スデ、ガヒテ物ササマジゲナル面ザシ也。魔道ニ入りスルニヤトゾ申サレケル。一兩年ノ後ニ、人ニ託シテ、魔道ニ落タル由語リ侍リケリ。彼ノ上人カシコク見トガメラレケリ。^①

ある時、高野の遁世聖のなかに、端座合掌し、念仏を唱えながら息を引き取った僧侶がいたのであるが、その僧侶が確かに往生を遂げたかどうかということについて、その判断が別れたのである。「端座合掌シ念仏唱ヘテ引キ入」という臨終の様に、往生の「証」を見、「一定ノ往生」と評定されたものの、ある上人(広本系諸本では「木旗ノ恵心坊上人」とする)は、本当の来迎に預かったのならば、「眉スデ、ガヒテ物ササマジゲナル面ザシ」という悪相を現すはずがないという理由から、「往生ト定メガタシ」という判断を下したのである。結果は、後者の判断が正しかったわけで、当の僧侶は魔道に落ちてしまっていたのである。

本当の来迎に預かれれば、「日此アシカラン面モ、心地ヨキ気色ナルベキ」であるという、臨終時の形相に関心がよせられている点は興味深いが、その背後には、往生の「証」をめぐる深刻な問題が存していたように思われるのである。ましてや世俗を離れ、往生浄土の行を旨としている遁世の聖たちであればこそ、往生の素懷を遂げるための身心の準備はできていたはずであろう。ところがここでは、端座合掌し、念仏して終わったものの、それが決定往生の「証」とはならなかったのである。従ってそのような同法の臨終の様(往生の可否)に対する疑視が、「ヲボロゲニ往生スル人ナシ」——つまり、往生は並々のことでは遂げることができないのだという共通の認識を形成させるに至ったのであると考えられよう。往生浄土の素懷を遂げるということは、容易ならざることだったのである。

周知のように、慶滋保胤の『日本往生極楽記』を嚆矢として、『続本朝往生伝』・